

Las Universidades católicas en Europa: Lovaina, Friburgo y Milán. Sus repercusiones en España a comienzos del siglo XX¹

Catholic Universities in Europe: Louvain, Freiburg and Milan. Its repercussions in Spain at the beginning of the 20th century

Jordi García Farrero

e-mail: jgarciaf@ub.edu

Universitat de Barcelona. España

Begoña Lafuente Nafría

e-mail: bego.lafuente@ucavila.es

Universidad Católica de Ávila. España

Conrad Vilanou Torrano

e-mail: cvilanou@ub.edu

Universitat de Barcelona. España

Resumen: Una de las novedades de la formación superior en la Europa reciente ha sido la irrupción de las universidades católicas que, en el marco de la historia del viejo continente, marcaron un punto de inflexión en el diálogo fe-cultura, con el trasfondo de la aparición de la ciencia moderna surgida del positivismo y del evolucionismo. En este artículo se pasa revista a la Universidad Católica de Lovaina que, a pesar de atesorar una larga tradición, se refundó en 1834. Además, este centro universitario experimentó un proceso de renovación gracias a los aportes del cardenal Désiré Mercier que, después de visitar Alemania, promovió seminarios y laboratorios con una idea de universidad que debe también mucho a la educación liberal del cardenal Newman. Sobre la base de las innovaciones introducidas por Mercier en Lovaina, se desarrolló un modelo de universidad católica que influyó sobre la Universidad de Friburgo (Suiza) inaugurada en 1889 y, más tarde,

¹ La investigación que ha dado lugar a estos resultados ha sido impulsada por RecerCaixa.

sobre la Universidad Católica de Milán (1921), erigidas con la intención de combinar las novedades científicas con el respeto a la tradición del magisterio de la Iglesia. De hecho, estos tres referentes –Lovaina, Friburgo, Milán– han perfilado un modelo europeo de universidad católica que ha dejado su impronta también en España.

Palabras clave: Universidades católicas; Lovaina; Friburgo; Milán; Mercier; Python; Gemelli; España.

Abstract: One of the novelties of higher education in recent Europe has been the emergence of Catholic universities that, in the framework of the history of the old continent, marked a turning point in the dialogue between faith and culture, against the backdrop of the emergence of modern science arising from positivism and evolutionism. This article reviews the Catholic University of Leuven, which despite having a long tradition was consolidated in 1834. In addition, this university underwent a renovation process thanks to the contributions of Cardinal Désiré Mercier who, after visiting Germany, promoted seminars and laboratories with an idea of a university that owes much to the liberal education of Cardinal Newman. On the basis of the innovations introduced by Mercier in Leuven, was developed a model of Catholic university that influenced the University of Freiburg (Switzerland) inaugurated in 1889 and, later, on the Catholic University of Milan (1921), erected with the intention to combine the scientific novelties with the respect to the tradition of the Magisterium of the Church. In fact, these three references –Louvain, Freiburg and Milan– have outlined a European model of a Catholic university that has also left its mark on Spain.

Keywords: Catholic Universities; Louvain; Freiburg; Milan; Mercier; Python; Gemelli; Spain.

Recibido / Received: 15/01/2018

Aceptado / Accepted: 16/05/2018

1. Introducción

No hay duda de que la universidad fue una institución que surgió en la Edad Media al abrigo de las catedrales. De ahí que sus profesores estuviesen vinculados a la Iglesia, si bien a partir del humanismo renacentista se produjo un lento proceso de secularización que se agudizó con la Ilustración y la Revolución Francesa. La moderna idea de universidad se fraguó en los albores del siglo XIX a partir de la concepción napoleónica de la Universidad Imperial (1806), de la idea de universidad científica germana surgida al socaire de la fundación de la Universidad de Berlín (1810), gracias a los buenos oficios de Wilhelm von Humboldt y, por último, a la tradición universitaria británica que tuvo en la idea de universidad del cardenal Newman (1852) un inequívoco punto de referencia. Ahora bien, de la misma manera que la Iglesia católica reaccionó ante la cuestión de la ciencia con la neo-escolástica, promovida por León XIII con la encíclica *Aeterni Patris* (1879), se precisaba de unos centros de enseñanza superior que fueran fieles herederos de la tradición medieval, pero adaptados a los signos de los nuevos tiempos. De esta manera, y a partir de 1834, se produjo una restauración de la Universidad de Lovaina que, con la llegada del cardenal Mercier, se convirtió en un modelo de primer orden que dejó su huella en la fundación de la universidad de Friburgo (1889) y de Milán (1921). En suma, estas tres universidades católicas se han convertido en paradigmas europeos que, sin desdeñar la defensa de los principios confesionales, han prestado su atención a la formación de élites dirigentes no sólo del viejo continente sino de todo el mundo. En fin, las Universidades católicas que hoy se encuentran en los diferentes lugares del planeta, no sólo en Europa, responden a los ecos de estas tres universidades

–Lovaina, Friburgo y Milán– que constituyeron, en su momento, tres modelos a observar y seguir.

2. Mercier y la Universidad de Lovaina: un referente

Después de sus estudios iniciales, Mercier (1851-1926) ingresó el año 1868 en el seminario menor de Malinas y, dos años más tarde, en el mayor de la misma diócesis, para ser ordenado sacerdote el 4 de abril de 1874. Su sólida preparación intelectual determinó que en 1877 fuese nombrado director de los estudios filosóficos en el seminario menor de Malinas. Poco después, en 1882, accedió a la recién creada cátedra de filosofía tomista de la Universidad de Lovaina, pasando a dirigir en 1889 el Instituto Superior de Filosofía de aquella universidad que era la única, de significación católica, que impartía carreras civiles en Europa. Ahora bien, el hecho de que Mercier accediera al arzobispado de Malinas en 1906 y primado de la Iglesia belga, impidió que llegara a ocupar el rectorado de la Universidad de Lovaina.

En lo que se refiere a sus ideales universitarios, podemos señalar que las posiciones de Newman y Mercier son complementarias. Todo indica que Newman conocía la trayectoria de la Universidad de Lovaina que, si bien tiene su origen en el siglo XV, había quedado interrumpida en 1797 en medio de los sucesos que siguieron a la Revolución Francesa. Por ello, fue restaurada el 4 de noviembre de 1834 por los obispos belgas, primero en Malinas, y al año siguiente en Lovaina al aprovechar la supresión de la universidad civil. Además, hay que tener presente que cuando la Iglesia irlandesa abrió en 1854 en Dublín una Universidad siguió el ejemplo lovaniense. Tampoco hay que olvidar que el cardenal Newman estuvo al frente de aquella Universidad durante sus primeros compases entre los años 1854 y 1858.

Mientras por un lado conservó el principio de los *colleges* de Oxford también les dio forma a los estatutos de la Universidad basándose en los de la Universidad Católica de Lovaina, asegurando así que la autoridad recayera en el rector y los profesores, en lugar de las autoridades de los *colleges*, como ocurría en Oxford (Ker, 2010, p. 424).

Por su parte, Mercier tenía conocimiento de la obra –y por ende, de la idea de universidad– de Newman. Si bien sus concepciones coinciden en lo esencial –como no podía ser de otra manera– difieren en algunos aspectos. En efecto, Newman se inscribe en la tradición de la educación liberal, tal como refleja en su *The Idea of a University* (1852): «Es cierto que una educación liberal se manifiesta en cortesía, decoro, y elegancia de palabras y acciones, que resultan bellas en sí mismas y estimadas por los demás; pero hace mucho más. Pone a la mente en forma» (Newman, 1996, p. 33). Aparte de esto, la educación liberal –según interpreta el cardenal Newman– se eleva por encima de las preocupaciones prosaicas y de los intereses profesionales.

Si debe asegurarse un fin práctico a los cursos universitarios, afirmo que es el formar buenos miembros de la sociedad. Su arte es el arte de la vida social,

y su objetivo es la preparación para el mundo. Ni limita sus ideas a profesiones particulares, ni crea héroes o inspira genios (Newman, 1996, p. 185).

Bien mirado, no hay expresión más perfecta del sentido último de la enseñanza universitaria, entendida desde una perspectiva liberal, que el que se desprende de las siguientes palabras de Newman:

Apunta a elevar el tono intelectual de la sociedad, cultivar la mente pública, purificar el gusto nacional, facilitar principios verdaderos al entusiasmo popular y metas nobles a las aspiraciones ciudadanas, proporcionar amplitud y sobriedad a las ideas del momento, hacer más suave el ejercicio del poder, y refinar el trato en la vida privada (Newman, 1996, p. 186).

Dicho esto, queremos subrayar que Mercier coincide con Newman –a quien cita de manera expresa– al defender una concepción unitaria del saber. En concreto, Mercier recuerda un pasaje del apartado cuatro del discurso tercero de la *Idea de Universidad* de Newman, en que el inglés deja constancia de que «el conocimiento forma una totalidad porque su objeto es uno, pues el universo a lo largo y a lo ancho se encuentra tan íntimamente ensamblado que no podemos separar partes u operaciones unas de otras, excepto de una abstracción mental». En realidad, el trabajo de las ciencias es fruto –recuerda Newman– de esa abstracción mental, de manera que la especialización científica actúa en detrimento de la totalidad del conocimiento. Frente a la fragmentación del saber, Newman –como después Mercier– reivindica la unidad o globalidad del conocimiento:

Dado que todas las ciencias pertenecen a un único y mismo círculo de objetos, se hallan todas conexas unas con otras. Al ser meros aspectos de cosas, resultan de un modo u otro incompletas en su propia idea y en orden a sus respectivos propósitos. En ambos sentidos, todas las ciencias se necesitan mutuamente y se ayudan unas a otras (Newman, 1996, p. 81).

Por consiguiente, existe una clara ligazón entre el pensamiento universitario de ambos cardenales que, además de remarcar la unidad del conocimiento, destacan la relevancia del trabajo intelectual a fin de alcanzar una sólida formación, más allá de los estrictos intereses utilitarios y profesionales. Por tanto, el trasfondo último que determina el debate universitario depende más del sentido de la ciencia que no de sus aplicaciones prácticas. Tanto es así que el cardenal Mercier, influido por el avance de la ciencia moderna, insistió en la importancia del trabajo universitario, llegando a afirmar en 1909 que «las universidades son las palancas del mundo intelectual» (Mercier, *OP II*, p. 277).

A pesar de su estima por el cultivo de la ciencia, Mercier no cayó en ninguna exaltación desmesurada, aunque no es menos verdad que fue partidario del trabajo científico, tanto en los laboratorios (física, química, biología) como en los seminarios o círculos de estudio para el cultivo de las humanidades. Su vocación psicológica hizo que fijase su atención en el laboratorio de psicología experimental que Wilhelm Wundt había abierto en Leipzig (1879), a donde acudieron Armand Thiéry y Albert

Michotte van den Beck, dos de sus colaboradores más cercanos. A modo de apéndice, en *Los orígenes de la psicología contemporánea* de Mercier, encontramos un informe sobre los cursos y temas tratados por veintiuna universidades alemanas que, desde hacía décadas, se caracterizaban por sus capacidades investigadoras.

No extraña, pues, que muchos de los profesores que se integraron al Instituto Superior de Filosofía de Lovaina, fundado por Mercier en 1889, completaron sus estudios con estancias en diferentes universidades alemanas para introducirse, sobre todo, en las técnicas del trabajo experimental. No en balde, Armand Thiéry, profesor de la Facultad de Medicina, promovió un laboratorio de psicofisiología sobre el supuesto de que la filosofía debía servirse de los datos y las experiencias científicas. Para ello, la psicofisiología de Thiéry –de acuerdo con los planteamientos de Hermann von Helmholtz, maestro de Wundt– tenía que prestar atención a los hechos de la percepción. Se había de partir, pues, del análisis para poder alcanzar al final la siempre necesaria y conveniente síntesis, una epistemología que coincidía en lo esencial con la tradición aristotélico-tomista que parte de la inducción, sin abandonar el horizonte del universal.

Aunque resulta imposible citar todos los nombres de los científicos que trabajaban entonces en la Universidad de Lovaina, cabe destacar a Jean-Baptiste Carnoy, un reconocido histólogo que organizó la Facultad de Ciencias en 1876 y que se dedicó al estudio de la biología celular. El año 1890 inauguró el Institut Carnoy, que en 1968 pasó a formar parte –al dividirse la Universidad de Lovaina en dos por cuestiones lingüísticas– en el Instituto de Biología de Louvain-la-Neuve. La nómina de investigadores de primera línea en tiempos de Mercier se puede completar con otros científicos que cultivaron los distintos campos del saber. Sin ánimo de ser exhaustivos, citamos –entre otros– los siguientes: el químico Louis Henry y su discípulo Gustave Bruylants; Pierre-Josep Van Beneden, zoólogo y experto en historia natural; los orientistas Charles de Harlez y Philémon Colinet; el politólogo Jules Van den Hweuvel; etc. Más allá de estos nombres y de los laboratorios y seminarios que propulsaron, da la impresión que la Universidad de Lovaina optó por fomentar la investigación a fin de potenciar la aparición de unas elites intelectuales, a modo de una verdadera *intelligentia* católica. Así se desprende, por ejemplo, de las palabras de L. de Raeymaeker en su monografía sobre el Cardenal Mercier y el Instituto Superior de Filosofía de Lovaina: «Dans toutes les Facultés, il se trouve des professeurs qui mettent l'accent sur la "recherche". L'université, prétendent-ils, ne peut se borner à être une école professionnelle supérieure ; sa tâche primordiale est de travailler sans cesse au "progrès" des sciences» (Raeymaeker, 1952, p. 75).

Analizado desde la distancia, se puede decir que de la misma manera que la Universidad de Berlín se convirtió en un modelo universitario que potenciaba la investigación, circunstancia que no pasó desapercibida a Mercier que tuvo a la vista los dos volúmenes de la obra editada por W. Lexis sobre *Les Universités allemandes* presentada a la Exposición Universal de Chicago (1893), la Universidad de Lovaina adquirió la condición de modelo universitario para el orbe católico, sin perder de vista su significación para la patria belga. Valga por delante que Bélgica, nacida en 1830 al conseguir la independencia de los Países Bajos después de un proceso revolucionario, se convirtió en un país pujante abocado a la industrialización, cuyo avance y progreso no pueden entenderse sin la restauración, en 1834, de la

Universidad de Lovaina que empezó su andadura con 12 profesores y 86 alumnos. No extraña, pues, que a pesar de su inequívoca vocación científica, la Universidad de Lovaina atendiese también a la preparación profesional de manera que, junto a las clásicas carreras liberales (abogados y médicos, principalmente), también formaban ingenieros en distintos ámbitos (minas, arquitectura, agrónomos, electricidad, etc.), a fin de proporcionar buenos técnicos para un país como Bélgica que –en aquella época colonial– tenía una gran proyección en África, donde administraba el Congo desde fines del siglo XIX, territorio que fue anexionado el año 1908.

Mientras tanto, el número de alumnos aumentó sin parar y así en el curso 1882-1883, la Universidad de Lovaina –a las puertas de cumplir el cincuentenario de su restauración– tenía censados 1558 estudiantes, que aumentaron hasta 1757 en el siguiente. Cuando en 1909 se cumplían setenta y cinco años de su restauración, contabilizaba 120 profesores y 2300 alumnos, lo cual confirma su reconocimiento más allá de las fronteras de Bélgica. Sin embargo, sería iluso pensar que la restauración de la Universidad Católica de Lovaina, en 1834, no encontró opositores como confirma la apertura, a fines de aquel mismo año, de la Universidad Libre de Bruselas, uno de los focos del librepensamiento europeo más activo en la reciente historia contemporánea que, entre otros aspectos, se singularizó por la defensa de Ferrer y Guardia, presentado como una víctima del oscurantismo y un mártir del librepensamiento.

En cualquier caso, el catolicismo constituía el nexo entre una Bélgica creyente y una universidad confesional, de modo que se estableció una relación directa entre el nacionalismo belga, garantizado por la monarquía –*Roi des Belges*, no de Bélgica–, la Universidad de Lovaina y la religión católica. Aquí cabe anotar que Mercier fue amigo del rey Leopoldo II (1865-1909), que administró a título personal y con mano férrea el Congo durante el período comprendido entre los años 1885 y 1908. Igualmente, nuestro cardenal mostró su respeto y admiración por su sucesor Alberto I (1909-1934), que vivió los duros tiempos de la Primera Guerra Mundial, cuando Bélgica fue forzada a romper su neutralidad, situación que provocó la desazón de Mercier que no comprendió como un sector de los católicos alemanes dieron soporte al expansionismo del emperador Guillermo II que, para conseguir sus objetivos, prescindió de los servicios de Bismarck.

Poco después de abandonar la Universidad para ocupar la sede arzobispal de Malinas, Mercier declaró en 1907 que «*Louvain est une haute école de science; c'est aussi, et ce doit être, en même temps, une haute école d'éducation morale pour l'élite de la jeunesse belge*» (Mercier, *OP.* I, p. 317). Es evidente que la formación moral constituía –a los ojos de Mercier– uno de los ejes centrales de la educación católica, de manera que también debía estar presente en un modelo universitario como el de Lovaina. Así pues, el trato con la ciencia –que explica lo que son las cosas– no puede cercenar la dimensión moral de la formación que indica lo que se debe hacer, sin perder de vista la perspectiva de la totalidad, ya fuese antropológica al insistir en la unidad substancial del hombre, ya se tratase del conocimiento humano que también ha de aspirar a la síntesis que contemple –al unísono y en armonía– el orden natural y sobrenatural del mundo.

En su conferencia sobre los principios de la educación cristiana, pronunciada en Viena el año 1912, Mercier remarcó que el objeto de la educación no era otro

que la formación de hábitos morales, a fin de fortalecer el carácter de los jóvenes. Como es lógico, Mercier combatía a todos aquellos que defendían una moral laica, sin basamento religioso alguno, tal como hacía la III República francesa, bajo la influencia del positivismo (Comte), del laicismo (Macé, Ferry) y del sociologismo (Durkheim). Para frenar el avance del laicismo, uno de los objetivos de la masonería, Mercier recalca la importancia de la formación de la voluntad, para lo cual resulta imprescindible que los jóvenes fortalezcan el carácter. Por ello, una vez más, insiste en la conveniencia de anteponer la educación moral a la pura y mera instrucción sobre la base de que la razón dirige pero que es la voluntad la que elige y evita las tentaciones mundanas.

L'homme formé est cette personne morale qui, se suffisant à elle-même, fière de sa dignité d'homme, ne se laisse assujettir ni à ses passions intérieures ni à la tyrannie de ce que le langage évangélique appelle le «monde», ce monde séducteur et pervers que le Christ a maudit et dont saint Jean a écrit que tout entier il est plongé dans le mal (Mercier, *OP III*, p. 383-384).

En consecuencia, la formación es una empresa que afecta, de manera prioritaria, a la educación moral y sólo subsidiariamente a la cuestión intelectual, pero sin olvidar la formación profesional. Una de las novedades introducidas por Mercier –para quien la Universidad de Lovaina siempre fue una auténtica *Alma Mater*– fue compaginar el desarrollo intelectual y el progreso científico con la religión católica, bajo los auspicios del pensamiento aristotélico-tomista que promovió el movimiento neo-escolástico. Con este enfoque, el progreso de la civilización católica se anteponía a la idea de la especialización profesional, tal como manifestó en 1906 al poco de ser nombrado arzobispo de Malinas. «L'enseignement universitaire, dans sa conception élevée, a pour but de promouvoir les intérêts généraux de la civilisation, c'est-à-dire le progrès de la science, de l'art, de la philosophie» (Mercier, *OP I*, p. 166).

De acuerdo con esta consideración, las universidades sólo debían ser secundariamente escuelas profesionales superiores, tal como expresó en la *Lettre sur le rôle de l'enseignement supérieur*, publicada en 1910 y, que, a pesar de su brevedad, sintetiza perfectamente su idea de Universidad. Aunque el ser humano se ha de dedicar al trabajo, no vive sólo de pan como recuerda el Evangelio. En su conferencia sobre *La conciencia moderna*, dictada en 1908, manifestó que «l'homme, toutefois, ne vit pas seulement de pain: il faut que ses préoccupations matérielles n'étouffent pas en lui le souci de son devoir moral» (Mercier, *OP II*, p. 2). Más que perseguir riquezas el fin último de la educación universitaria es formar unas minorías selectas –élites de la inteligencia– que sean capaces de contribuir a elevar la cultura de un país, sin orillar el componente religioso. «Toute nation civilisée –leemos en la citada *Lettre sur le rôle de l'enseignement supérieur* (1910)– a ses poètes, ses musiciens, ses artistes du pinceau ou du ciseau, et son degré d'élévation, dans l'échelle comparative des peuples en progrès, a pour mesure la supériorité de ses héros dans les divers domaines de la moralité, de l'art, de la pensée» (Mercier, *OP II*, p. 451).

3. Mercier y la búsqueda de la síntesis: humanismo integral y unidad del saber

Parece innecesario insistir en que Mercier fue un pensador integral que siempre buscó la unidad, de conformidad con los principios de la fe cristiana. De ahí que, según su filosofía de la síntesis, su concepción universitaria descansa en una visión antropológica substancial e integral del ser humano. Maurice de Wulf –un colaborador cercano– ya remarcó, en una crónica de urgencia bosquejada pocos días después de la muerte de Mercier, lo siguiente: «Il ne veut pas d'une philosophie qui pousse au divorce de l'âme et du corps, qui attribue les actes supérieurs de l'homme non pas à l'homme, mais à une partie de l'homme, ou moi conscient. Les faits biologiques, physiologiques, linguistiques établissent l'aspect organique de toutes nos fonctions psychiques, y compris les plus élevées» (Wulf, 1926, p. 101). Contrario, pues, al abismo abierto por las filosofías cartesiana y kantiana que escinden y dividen al hombre, Mercier señala que por encima de cualquier otra consideración –profesional o científica– lo que interesa, desde el punto de vista de la formación universitaria, es el oficio o *profesión de hombre*.

No cabe la menor duda de que en este planteamiento resuenan las palabras de Pascal, cuando en sus *Pensamientos* (serie XXV, número 647) manifiesta que para conseguir el ideal del hombre honrado (*honnête homme*) es «preciso que no se pueda decir de uno ni que es matemático, ni predicador, ni elocuente, sino que es un hombre honrado» (Pascal, 1981, p. 207). De igual modo, Mercier declaraba en 1906 –en su adiós a la Universidad de Lovaina– que lo más importante –antes que ser médico, abogado o ingeniero– es adquirir la «profesión de hombre» (Mercier, *OP I*, p. 25), idea que responde a una visión integral que persigue evitar particularidades que, al especializarse, atentan contra la unidad del ser humano y, al mismo tiempo, contra la conjunción del saber.

Es evidente que esta idea de formar hombres constituye el objetivo prioritario y fundamental de su ideal universitario. Además de ser un gran docente –así lo confirman las personas que gozaron de su magisterio–, Mercier hizo hincapié en la necesidad de formar hombres, una constante de su pensamiento. Efectivamente, tal objetivo –«formar hombres»– ya aparece explícitamente en el *Rapport sur les études supérieures de philosophie*, presentado al Congreso de Malinas de 1891. En aquella ocasión, anticipando lo que reafirmó en 1906 cuando se despidió de su Universidad, Mercier manifestó:

Former des hommes, en plus grand nombre, qui se vouent à la science pour elle-même, sans but professionnel, sans but apologétique, qui travaillent de première main à façonner les matériaux de l'édifice scientifique et contribuent ainsi à son élévation progressive; se créer les ressources que ce travail réclame, tel est le double but auquel doivent tendre aujourd'hui les efforts de ceux qui se préoccupent du prestige de l'Eglise dans le monde et de l'efficacité de son action sur les âmes... (Mercier, 1926, p. 9).

Al cabo, en el hombre han de convivir armoniosamente la ciencia y el ideal moral, una unidad quebrada por la ciencia moderna y la arquitectónica kantiana y

el positivismo decimonónico. Tampoco es casual, pues, que Juan Zaragüeta —en su descripción de la Universidad de Lovaina— afirmase con relación a los alumnos lo siguiente: «Su *ideal total y definitivo* es hacer de ellos hombres honrados y útiles en toda la extensión de la palabra y, por añadidura, cristianos de nombre y de acción en el terreno individual y social» (Zaragüeta, 1910, p. 14). Además, para Mercier el principio de unidad también tenía un corolario político, ya que confiaba en la integridad territorial belga hasta el punto que él —valón y francófono de nacimiento— aprendió la lengua flamenca, que empleó en algunas cartas pastorales y aconsejó para la enseñanza del catecismo. También esta unidad se trasluce en su vocación ecuménica al promover el diálogo entre las diversas confesiones cristianas, sobre todo anglicanas, a través de las *Conversaciones de Malinas*. De igual modo, buscaba la conciliación entre la religión católica y la razón, dos principios que —durante el siglo XIX— se consideraban, en muchos ambientes intelectuales progresistas, antitéticos e irreconciliables. De ahí, que aspirase a una síntesis entre lo nuevo y lo viejo, según la fórmula de *Nova et Vetera*, que apareció en la cabecera de la *Revue Néo-Scholastique* que fundó en 1894 a modo de portavoz del *Institut Supérieur de Philosophie* (1889).

Con el paso del tiempo, esta publicación se convirtió en un referente del pensamiento neo-escolástico que recurrió a Santo Tomás de Aquino («el doctor angélico»), si bien esta ruta había sido iniciada poco antes por los padres dominicos —orden que tuvo un papel capital en impulsar la Universidad de Friburgo— que habían fundado la *Revue Thomiste* (1893) que se anticipó unos meses a la *Revue Néo-Scholastique*. A la larga, esta revista sirvió de caja de resonancia del pensamiento de Mercier, hasta el punto que en su declaración programática recuerda la importancia de la síntesis al cuestionar el resultado de la ciencia moderna que había olvidado la dimensión unitaria en virtud de sus enfoques analíticos. «Faut-il donc renoncer à faire de la métaphysique, de la science synthétique ou déductive, pour se vouer exclusivement à l'observation et à l'analyse?», preguntaba Mercier en el artículo que abrió el primer número de la *Revue Néo-Scholastique* en 1894.

De cara a facilitar la concurrencia de alumnos laicos, Mercier —ante la alarma generalizada— renunció al uso exclusivo del latín, que había sido impuesto el año 1895 por la superioridad. Tal situación provocó una profunda crisis en el seno del Instituto de Filosofía y, por extensión, en la misma Universidad de Lovaina. No hay que perder de vista que en otras universidades —por ejemplo, en la Gregoriana de Roma— las clases se impartían en latín. Los debates fueron encendidos hasta el extremo que el rector de la Universidad (a la sazón Jean-Baptiste Hâbelos que ocupaba el cargo desde 1887) dimitió en 1898, al ver que el Santo Padre León XIII se decantaba a favor de Mercier. Fue sustituido por Adolphe Hebbelynck, rector entre 1898 y 1909, quien buscó una solución que fuese aceptada por todas las partes. Finalmente, se impuso el criterio de Mercier que en 1899 propuso que si bien era necesario familiarizar a los alumnos de filosofía en la lengua latina a fin de poder tratar los textos escolásticos en su versión original, la enseñanza se haría en francés. Así se incorporaron las lenguas modernas al Instituto Superior de Filosofía, en especial el francés que, en aquellos momentos, constituía una especie de lengua franca para el mundo civilizado. «L'enseignement universitaire —manifestaba en 1906— dans la mesure où il initie le jeune homme à une action générale sur la

société, doit, en Belgique, être donné en français». Por esta misma razón, la *Revue Néo-Scholastique* —que dirigía con la ayuda de Maurice de Wulf, que actuaba de secretario— recurrió a la lengua francesa, para facilitar la divulgación de su ideario, sobre la base de que lo importante son las ideas y no la lengua en que se vertebran. Si fuera así habría que conocer la lengua griega para entender a Platón y Aristóteles, y el idioma alemán para adentrarse en la filosofía idealista, apostilla Mercier.

He aquí, pues, la solución propuesta por el Cardenal Mercier: uso del francés para la docencia y la divulgación, y empleo del latín para la investigación y el trato con los textos clásicos del pensamiento medieval. Sea como fuere, la filosofía tomista y el rigor del trabajo intelectual habían de convertirse en los dos pilares de la ciencia católica, y, por ende, de un modelo universitario nacido en la Edad Media y que ahora —en pleno desarrollo de la ciencia moderna— había de actualizarse con la recuperación, en primer lugar, de los textos originales. Se trataba, pues, de volver a los orígenes (*Ad fontes*) de manera que si a fines del siglo XIX los dominicos se encargaron de la edición crítica de las obras tomistas, a partir de mediados del siglo pasado se hizo lo mismo con los textos de San Alberto Magno («el doctor universal»).

Queda claro, pues, que Mercier no reducía su idea de Universidad a un simple centro de habilitación profesional, tal como había sido la intención inicial en el momento de la restauración de la Universidad (1834) cuando se buscaba formar una clase dirigente que había de ponerse al frente de un país de nueva planta como Bélgica. Es digno de notarse que en el discurso que pronunció el 2 de diciembre de 1894, con ocasión de una manifestación de simpatía en su honor, recalcó la necesidad de abandonar la idea de una universidad entendida a modo de una simple acumulación de hechos científicos: «L'ancienne conception de l'enseignement supérieur était encyclopédique; l'université était une sorte de concentration de tout le savoir humain, "universitas omnium scientiarum"» (Mercier, 1926, p. 13). Más que una visión acumulativa del saber, lo que interesaba —como dejó plasmado en el *Rapport sur les études supérieures de philosophie*, presentado el 9 de setiembre de 1891— era una visión sintética e integral, de conformidad con su filosofía de la unidad abierta a la metafísica: «Or la science n'est pas une accumulation de faits, c'est un système embrassant les faits et leurs mutuelles relations, ce n'est pas un agrégat d'atomes, c'est un organisme» (Mercier, 1926, p. 10).

En última instancia, lo que procedía era insistir en la relación de los hechos científicos e iluminar a la luz de la filosofía tomista la totalidad del saber, una unidad que fue truncada por la filosofía moderna (Descartes y Kant, principalmente). Para conseguir esta síntesis que permite dar el paso metafísico —objetivo inherente a la idea de Universidad católica— Mercier establece una fórmula clara y precisa: «Pas de philosophie sans synthèse. Pas de philosophie achevée, sans synthèse intégrale» (Mercier, 1913, p. 264). En su conferencia «Vers l'unité», pronunciada en la Real Academia de Bélgica el 7 de mayo de 1913 y publicada aquel mismo año en la *Revue Néo-Scholastique*, aparece reflejada con nitidez su aspiración de alcanzar la verdad, bajo el signo de la unidad: «La vérité suprême de la philosophie, c'est que la philosophie "séparée" ne réalise pas la synthèse intégrale de la vie réelle» (Mercier, 1913, p. 276). Más adelante, y a modo de colofón, encontramos la

conclusión siguiente: «Dans le royaume de la philosophie, l'unité est la loi, mais le sceptre ne peut appartenir qu'à l'intelligence» (Mercier, 1913, p. 278).

En suma, Mercier buscaba suturar el hiato abierto desde fines del siglo XVIII por Kant entre el conocimiento científico y el conocimiento moral, y así abogaba por la unidad ya que no es factible el auténtico conocimiento sin una síntesis integral. Esta pesquisa de la unidad sirvió a Juan Zaragüeta para apostillar que Mercier pretendía unificar los distintos aspectos de la vida interior humana: el problema del conocimiento, derivado del trabajo intelectual y científico; el problema práctico de la praxis moral y el problema religioso que se plantea en la confluencia de los dos anteriores (Zaragüeta, 1929). Por esta razón, detectamos la presencia de Mercier en la pedagogía de la problematicidad del profesor Juan Tusquets, que también dibujó el retrato personal e intelectual del cardenal belga (Tusquets, 1926). En el fondo, uno de los méritos del quehacer filosófico y, por extensión universitario, del Cardenal Mercier radica en mantener abierta, después del embate del criticismo kantiano y de sus epígonos (entre los que se encuentra el positivismo), la vía metafísica, a partir de una verdad entendida de modo unitario y que, al vincular el *verum* con el *unum*, remite a Dios (*Ipsium Esse Subsistens*).

4. Suiza y la Universidad de Friburgo: una alternativa al calvinismo

Sin perder de vista la influencia de Bélgica, también debemos fijar nuestra atención en Suiza que después de la Reforma luterana se escindió en dos bloques, uno mayoritario, de naturaleza protestante y otro, más reducido, que mantuvo su fidelidad a la Iglesia católica. En el primer ámbito, encontramos Ginebra que, después de los años de influjo calvinista iniciados en 1536, hizo un giro hacia la libertad a partir del siglo XVIII y, especialmente, con Rousseau, hasta pergeñar el «espíritu de Ginebra» que enfatiza la importancia de la tolerancia, el pacifismo y el internacionalismo y que permitió albergar organismos como la Sociedad de Naciones (1920), creado después de la Gran Guerra.

A pesar de que muchos cantones suizos abrazasen las ideas reformadas (Calvino triunfó en Ginebra y Zuinglio en Zúrich), también el catolicismo encontró un resorte en la ciudad de Friburgo, primero con la *Ratio Studiorum* jesuítica del colegio San Miguel durante la Edad Moderna, y más, tarde –ya en pleno siglo XIX– con la obertura de la Universidad Católica el 1889. «Friburgo, situado en territorio neutral, como lo declaró el Tratado de Versalles de 1815, en el límite exacto de las razas latinas y lenguas germánicas y latinas, pareció a Jorge Pitón el sitio providencial, en el que se pueden encontrar y beneficiar mutuamente las grandes culturas europeas» (Herrera Oria, 1943, p. 149).

Enrique Herrera Oria, que realizó a comienzos de la década de los cuarenta, un par de visitas a Suiza que dieron lugar al libro *Cómo educa Suiza* (1943), en una Europa en llamas, traduce literalmente el nombre del político suizo, partidario del catolicismo social, Georges Python (1856-1927), que después de diversas responsabilidades promovió la puesta en marcha de la Universidad Católica de Friburgo, la única en su género existente en Suiza. Cabe decir que si el país helvético ha desempeñado el papel del estado tampón en medio del concierto de las naciones continentales, algo parecido sucede con la ciudad de Friburgo emplazada

en el camino de Berna a Lausana, entre las dos vertientes de Suiza, la germánica de las tierras altas de Berna y la latina del cantón de Vaud. Inútil añadir que ambas lenguas, el alemán y el francés, se hablan en Friburgo con predominio de la segunda, y con una población mayoritariamente católica, lo que confiere –todavía hoy– un rasgo peculiar a su universidad.

En este punto, podemos añadir que el viaje de Enrique Herrera Oria puede explicarse desde el momento que su hermano Ángel –que fuera líder de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas– residió durante cinco años en Friburgo donde preparó su formación sacerdotal. Vale la pena recordar que Ángel Herrera Oria (1886-1968) fundó el año 1909, junto al jesuita Ángel Ayala, la Asociación Nacional de Católicos Propagandistas que contó con diversos periódicos, entre los que destaca *El Debate*, del cual llegó a ser director. Justamente en 1933 Ángel Herrera Oria promovió el Centro de Estudios Universitarios, un intento para erigir en Madrid una universidad católica, a pesar de la política laicista de la Segunda República. Ante el cariz que tomaban los acontecimientos, Ángel Herrera salió de España el 10 de mayo de 1936, para ordenarse el 28 de julio de 1940, en la ciudad suiza, después de residir en el Albertinum, instalado en el convento de San Alberto el Grande, gobernado por los dominicos que dirigieron la Universidad Católica de Friburgo, en el contexto de la restauración neotomista del último tercio del siglo XIX y comienzos del XX.

Merece la pena señalar que, desde esta perspectiva, Friburgo se opone a Ginebra, donde dominaba aquel espíritu que daba un aire peculiar a la ciudad de Calvino y Rousseau, un talante que se ha caracterizado por aspectos como la búsqueda de la concordia y el desarme, una ciudad en que residían aquellos «monjes cívicos», los puritanos de todas las latitudes, pero especialmente ingleses, según expresión de Salvador de Madariaga, el español que defendió allí los intereses de España durante los años comprendidos entre las dos guerras mundiales, con suerte desigual. Como en tantas otras cosas, también en Suiza se pueden encontrar dos propuestas diametralmente opuestas, a saber, la liberal-progresista de Ginebra, denunciada por Tusquets en su libro sobre *Masones y pacifistas* (1939), y la católica, centrada en Friburgo y exaltada por Enrique Herrera Oria en su libro sobre la educación suiza (1943).

Por lo demás, resulta lógico suponer que Enrique Herrera Oria asistió a la ordenación de su hermano, ya que las fechas coinciden en el tiempo. En todo caso, Ángel Herrera Oria tuvo pocas oportunidades para visitar España durante sus años de estudio en Suiza, debido a la Guerra Civil, si bien asistió al entierro de su madre acaecido en Santander a fines de 1937. Añádase que, durante aquella larga estancia en Suiza, Ángel Herrera mantuvo contactos con exiliados como el político Francisco Cambó y el Cardenal Vidal y Barraquer (García de Tuñón Aza, 2010). Ya sacerdote, Ángel Herrera retornó a España el año 1943, con lo que poseía una larga experiencia universitaria en el exterior que, indudablemente, debió de servirle para avanzar en el proyecto del CEU (Centro de Estudios Universitarios) que, después de sus inicios en 1933, hoy posee, además de la sede central en Madrid (CEU-San Pablo), las extensiones de Abad Oliba en Barcelona y Cardenal Herrera en Valencia y Elche.

Tampoco debe olvidarse que la génesis de la Universidad católica fue objeto de un estudio erudito por parte de Cándido María Ajo González y Sainz de Zúñiga, el historiador de las universidades hispánicas. En realidad, el profesor Ajo (1955) dedicó su tesis doctoral –defendida justamente en Friburgo– a la historia de aquella institución universitaria que contaba en su claustro con el filósofo polaco Josef Maria Bochenski, de la orden de predicadores, como uno de sus mejores activos. Según esta investigación doctoral, la Universidad Católica Internacional de Friburgo empezó a caminar gracias a los buenos oficios de León XIII –el renovador de la escolástica a través del neotomismo– y del suizo Georges Phytton, ya citado, que pusieron las bases de una institución universitaria que nacía con el deseo de perfección. Se contaba con una Facultad de Teología, a fin de contribuir a la mejora de la formación de élites o minorías dirigentes católicas, en una línea similar a la que el cardenal Mercier impulsaba desde Lovaina. Aunque se trataba de una iniciativa menor en cuanto al número de facultades (Letras, Ciencias, Derecho, Teología) y estudiantes, adquiriría relieve desde el punto de vista ideológico, no sólo en el contexto helvético sino también continental, en virtud de su proyección internacional. Se contaba, desde luego, con el soporte del gobierno municipal de Friburgo, aunque la intención de la universidad apuntaba a la formación de minorías dispuestas a frenar la influencia protestante en Suiza. Sin embargo, el catedrático de Derecho Eusebio Díaz en el discurso inaugural del curso académico 1944-45 de la Universidad de Barcelona, titulado *Misión social de la Universidad*, no menciona la Universidad de Friburgo, dando cuenta de la de Milán, que «regenta el gran pedagogo P. Gemelli» (Díaz, 1945, p. 110).

Entre los méritos de la Universidad de Friburgo, cabe destacar su condición de establecimiento plurilingüe ya que, al integrar el inglés, supera el ámbito de las lenguas que corresponden a las dos áreas geográficas de Suiza, la germánica y la latina. Está claro que el poso religioso se mantiene vivo ya que la Facultad de Teología responde al sentido católico, a la vez que existen otras cuatro facultades (Derecho, Letras, Ciencias, Económicas). Funciona a través de un acuerdo entre las autoridades cantonales, los obispos suizos que contribuyen a su financiación y la orden dominica que tiene cuidado de los estudios teológicos. Sin embargo, en los últimos tiempos han surgido tensiones a raíz de algunas decisiones, como la de abrir un centro sobre «Islam y sociedad» y la concesión el año 2014 del doctorado *Honoris causa* a Judith Butler, con ocasión del 125 aniversario de la Universidad, una referencia en los estudios de género, que provocó las quejas de los sectores más conservadores. Desde luego, el panorama ha variado si lo comparamos con tiempos anteriores y hoy Friburgo –la ciudad del franciscano Grégoire Girard, el Pestalozzi católico, y de la Universidad Católica, denominada simplemente Université de Fribourg o Universität Freiburg– adquiere un nuevo protagonismo en el panorama suizo. Sin ir más lejos, destacamos la reciente celebración del jubileo del Père Girard, en 2015, con ocasión del 250 aniversario de su nacimiento.

Hace años, el profesor Tusquets recordaba que una de las constantes pedagógicas de Europa es, justamente, su carácter dialéctico que se traduce –de acuerdo con la duda socrática– en una «constante en su inconstancia» (Tusquets, 1969). De alguna manera, esta afirmación podemos aplicarla también a Suiza, donde la constancia –la presencia del cristianismo, con el choque incluso violento

entre reformistas y católicos— ha vivido momentos de oposición, si bien hoy todo parece indicar que se camina hacia una especie de ecumenismo que pone de manifiesto que los dos semblantes de Suiza —la luterana y la católica— se integran en la conciencia europea. A estas alturas, además, la presencia de un centro sobre el Islam en la Universidad de Friburgo nos ofrece la posibilidad de repensar la idea de Europa desde una perspectiva más amplia, incluyendo al Islam junto a protestantes y católicos, una consecuencia de su proyección internacional y del deseo de fomentar el diálogo interreligioso.

5. La consumación del *Risorgimento*: Gemelli y la Universidad Católica de Milán

Es sabido que el catolicismo constituye uno de los referentes del *Risorgimento* italiano que, además de la unificación política, buscaba una conciliación religiosa que, después de la disputa por los Estados Pontificios (1870), no se solventó hasta la firma de los Pactos de Letrán (1929). A partir de aquel momento se generó un ambiente propicio para el desarrollo de la Universidad Católica de Milán, si bien su génesis se remonta a la Italia liberal, con promotores como Giuseppe Toniolo (1845-1918), especialista en estudios sociales, que colaboró con Agostino Gemelli (1878-1959) en la puesta en marcha de la universidad lombarda en 1921, aunque su reconocimiento jurídico por parte del estado se dio en 1924 siendo Gentile ministro de Instrucción de la Italia fascista.

En realidad, la Universidad Católica del Sacro Cuore de Milán, fue erigida por Benedicto XV, el día de Navidad de 1920, e inaugurada el 7 de diciembre de 1921 por iniciativa del P. Agostino Gemelli. No deja de ser sintomático que la comisión promotora para la erección de la Universidad Católica de Milán —un proyecto nacional, según Maria Bocci (2011)— surgió después de la Gran Guerra, en medio de la crisis de conciencia que siguió a la derrota de Caporetto (1917), un auténtico aldabonazo que comportó un innegable movimiento regeneracionista (Malaparte, 1969). De cualquier modo, Gemelli dirigió la Universidad durante un largo rectorado, desde su creación en 1921 hasta su muerte en 1959. Fue substituido por Francesco Vito (1959-1965), al que siguió Ezio Franceschini durante un breve periodo de tiempo (1965-1968), para ocupar a continuación el cargo Giuseppe Lazzati entre 1968 y 1983 (Bocci, 2017).

Sin embargo, la prehistoria de la Universidad Católica de Milán hay que enmarcarla en el siglo XIX ya que a las cuestiones filosóficas que acompañaron al nacimiento de las de Lovaina y Friburgo, hay que añadir los aspectos sociales, esto es, el avance de las ideas liberales, anarquistas, socialistas, comunistas y, por último, fascistas. Sin desdeñar los aspectos intelectuales, en el caso milanés cobra un especial relieve el deseo de establecer las bases de un estado católico, según el mito de la «civiltà cristiana», una utopía social basada en los principios del Evangelio, en sintonía con el intento de recristianizar la sociedad italiana (Bocci, 2017). Por de pronto, tal proyecto se situaba a medio camino, una especie de tercera vía, entre el individualismo del estado liberal y el colectivismo del proyecto socialista y las pretensiones del estado ético fascista. De ahí que la Universidad Católica de Milán abriese, al lado de la Facultad de Filosofía, otra de Ciencias

Sociales conforme a la doctrina social de la Iglesia (*Rerum Novarum*, 1891), a la vez que asumía las aportaciones de Giuseppe Toniolo, a fin de abordar las cuestiones sociales agravadas por la economía de guerra y la crisis de 1929 (Bocci, 2011).

Por todo cuanto decimos, la Universidad Católica de Milán se benefició del clima de pacificación de la cuestión religiosa entre la Italia liberal-progresista de ascendencia garibaldina y la tradicional católica ligada al Vaticano, que vivió un largo periodo de tensiones que, de alguna manera, finalizaron con los pactos lateranenses (1929), firmados gracias a los buenos oficios del cardenal Pietro Gasparri. No en balde, después de la firma de los Pactos de Letrán, Gemelli arguye que el catolicismo es la religión del estado, «perciò vogliamo serviré la nostra patria facendo sì che in essa si viva quella vita cristiana che garantisce agli individui e alla società il vero benessere nel raggiungimento del fine ultimo della vita umana» (Gemelli, 1933, p. 470). En realidad, aquel convenio orillaba la influencia de la filosofía neo-idealista de Giovanni Gentile, primer ministro de instrucción pública con Mussolini, entre el 31 de octubre de 1922 y el 1 de julio de 1924. Por lo demás, podemos significar que entre Giovanni Gentile y Agostino Gemelli se estableció una relación ambivalente que Michele Lenoci ha calificado con las siguientes palabras: «le aterne vicende di un'amicizia sofferta» (Lenoci, 2016).

Por encima de todo, Italia se debatía por conectar el *Risorgimento* con el Renacimiento, una operación intelectual que los neo-idealistas capitaneados por Giovanni Gentile deseaban desmarcar del protagonismo de la Iglesia católica, sin renunciar al peso e influencia del cristianismo, matriz de su filosofía idealista emparentada igualmente con el pensamiento hegeliano. Lógicamente esta posición no podía ser aceptada por los católicos liderados por Agostino Gemelli, contrarios al monismo del actualismo y al panteísmo neo-idealista. De alguna manera, la pedagogía católica italiana que Gemelli preconizaba aparecía como una superación del debate entre el positivismo progresista de la izquierda con nombres como Ardigò con su ciencia de la educación de raíz fisiológica y el neo-idealismo defendido por Giovanni Gentile, asumido por el fascismo durante sus primeros compases. Frente al peligro que hubiera podido representar la erección de una universidad fascista, levantada sobre los postulados neo-idealistas que disolvían la religión en el espíritu, Gemelli optó por una alternativa que enlazaba con la tradición, a través de la fusión del neo-tomismo y del espíritu franciscano (Gemelli, 1940) y que, al mismo tiempo, constituía una opción para zafarse de las dicotomías entre positivistas y neo-idealistas, entre liberales y fascistas.

Para iluminar el panorama de aquel momento, conviene reparar en que Gentile se presenta no sólo como un bastión contra el positivismo sino también como el más preclaro representante de la pedagogía neo-idealista, un epígono de Hegel. Tampoco podemos perder de vista que Gentile escribió *La riforma dell'educazione. Discorsi ai maestri di Trieste* (1919), fruto de unas conferencias pronunciadas en aquella ciudad que acababa de integrarse a Italia (fruto de las campañas de la Italia irredenta) y dictadas durante el verano con destino a los maestros, defendiendo la nacionalización de la educación, una vez consumada la obra del *Risorgimento* que se había prolongado durante décadas. «Di modo che questo Stato che è il Regno d'Italia, nè può dirsi, in verità, cominciato nel 1861, quando fu votata in parlamento la legge per la proclamazione del Regno, nè si compì a Roma nel 1870, nè a Trieste

il 3 novembre 1918» (Gentile, 1935, p. 13). Si en 1918 Gentile hacía un papel parecido al Fichte de los *Discursos a la nación alemana* (1808), sus reflexiones pedagógicas –que habían cristalizado en el *Sommario di Pedagogia* (1913-1914)– responden a una convicción netamente hegeliana. De hecho, el mismo Gentile –en un breve trabajo sobre «Il pensiero pedagogico di Hegel»– señalaba que al fundar la pedagogía en la fenomenología del espíritu –el espíritu entendido como libertad, desarrollo y autoconciencia infinita– se convierte en «il più grande dei pensatori a cui la pedagogia deve il suo sviluppo scientifico» (Gentile, 1937, p. 356).

En el fondo, Gentile –un auténtico intelectual orgánico que se sirve de la pedagogía para convertirse en una especie de educador del pueblo– vio en el fascismo la consumación del largo proceso histórico que unía el Renacimiento con el *Risorgimento*. De esta manera, se generó una conciencia nacional, un concepto de nación, en consonancia con la idea de un nuevo estado patriótico distinto al demo-liberal egoísta y decadente, esto es, el estado-ético del fascismo que –en un primer momento– despertó incluso el afecto de Bobbio. «Me parecía imposible, dado que Gentile era fascista, que el fascismo estuviese equivocado; si el régimen era un Estado ético, con toda aquella ristra de palabras grandilocuentes que una definición de este género arrastraba, este Estado no podía ser injusto» (Bobbio, 2006, p. 106). Con el paso del tiempo, Bobbio revisó su posición respecto a Gentile, señalando el conservadurismo y la tendencia a la unidad como sus dos notas más características.

Ni que decir tiene que la firma de los Pactos de Letrán (1929) supuso un punto de inflexión en el protagonismo público de Gentile que vio cómo declinaba su filosofía de la educación, siempre recelosa de la religión que debía quedar supeditada a la filosofía. Si Bobbio (2006) insinúa que a partir de entonces, en la década de los treinta, Gentile fue desplazado hasta posiciones periféricas, Gramsci dio la siguiente interpretación de lo sucedido en sus *Cuadernos desde la cárcel*, correspondientes a los años 1932-1935:

Gentile, menos hipócrita y más consecuentemente, ha vuelto a introducir la enseñanza [de la religión] en las escuelas elementales (y la cosa ha ido más allá de lo que quería el mismo Gentile: se ha extendido la enseñanza religiosa también en las escuelas medias) y ha justificado su acto con la concepción hegeliana de la religión como filosofía de la infancia de la Humanidad, concepción que se ha convertido en un puro sofisma al aplicarla a los tiempos actuales, y en un modo de prestar servicio al clericalismo (Gramsci, 1978, pp. 433-434).

Por esta razón, con la firma de los acuerdos de Letrán se frenaron un tanto las aspiraciones neo-idealistas de Gentile, que veía en la religión una propedéutica –de ahí su inclusión en el currículum de primaria y su exclusión en el de secundaria– del itinerario (arte, religión, filosofía) del pensamiento hacia el espíritu. Hay que tener presente que desde la perspectiva gentiliana, la religión se debía enseñar en la enseñanza primaria para poder captar el sentido de la evolución del espíritu en su devenir histórico, pero debía quedar al margen de la secundaria, planteamiento que molestó a la Iglesia Católica. Tanto es así que con la firma de los pactos de Letrán se dio un paso atrás, al permitirse que la religión fuese incorporada de nuevo a la

enseñanza media, un proceso que junto a la reforma Gentile fue seguido con mucha atención desde España (García Farrero, Vilafranca y Vilanou, 2016).

A pesar de todo, la política educativa de Gentile con la reforma universitaria de 1924 permitió el reconocimiento jurídico por parte del estado, de la Universidad Católica de Milán, que empezó su singladura tres años antes. De hecho, algunos historiadores apuntan que Gemelli facilitó la conexión y relación entre la Iglesia y el fascismo (Carpintero, 2017). Mientras tanto, Gentile había implantado el examen de estado para el acceso a la Universidad, aspecto que no despertaba reticencias en Gemelli, con lo cual sus relaciones se presentan de un modo ambivalente ya que al reconocimiento de Gemelli por las disposiciones introducidas por Gentile sigue un evidente distanciamiento ideológico que fue confirmado cuando, con el voto de Gemelli, la Iglesia en 1934 incluyó en el índice las obras gentilianas, junto a las de Croce.

Después de todo, Gentile siempre se mantuvo leal a la causa fascista, proclamando la vigencia del régimen en 1943 cuando pronunció, el 24 de junio, el *Discorso agli italiani* desde el Campidoglio romano cuando lanzó un llamamiento sin éxito a la pacificación. Pocos días antes, el 9 de febrero de 1943, Gentile había expuesto su concepción teológica en *La mia religione*, un breve texto en que declaró sin ambages su doble militancia cristiana y católica. La primera porque el cristianismo es la religión del espíritu, la segunda porque la unión de religión e Iglesia constituye una comunidad (científica, filosófica, artística) espiritual y universal con un desarrollo infinito e ilimitado. Por ello, Gentile no encontraba viable –como hicieron los italianos del Renacimiento– la vía de la Reforma que convertía la cuestión religiosa en un asunto privado. A continuación, y después de los sucesos del 25 de julio de 1943 con la deposición de Mussolini, Gentile se adhirió a la República Social Italiana, el régimen de Salò, manteniendo su actividad entre Florencia y Pisa. Su muerte en las calles florentinas el 15 de abril de 1944 era, pues, una crónica anunciada que despierta aún hoy un sinfín de polémicas. Con todo, cabe añadir que cuando Gentile cayó en aquel atentado partisano perpetrado por el GAP (*Gruppi di azione patriottica*), Gemelli envió una nota de pésame, mientras el promotor de la reforma educativa fascista era enterrado en la Basílica de la Santa Cruz de Florencia, donde reposan sus restos junto a los de Miguel Ángel, Maquiavelo, Galileo y Rossini (Mecacci, 2014, p. 205). En fin, Gentile fue la última persona en ser enterrada en la Basílica de la Santa Cruz florentina.

Debemos recordar, además, que Gemelli dejó patente la postura católica respecto el idealismo, en el discurso inaugural de la Universidad Católica del Sacro Cuore, titulado «L'Università Cattolica e l'Idealismo», correspondiente al curso académico 1930-31 en que censuró las posiciones de Croce y Gentile. Al primero lo acusa de ser daltónico en lo que se refiere al sentido religioso, mientras que a Gentile después de reconocerle algunos méritos –«Il Gentile, come Ministro della Pubblica Istruzione, ha per noi cattolici alcune benemerienze che non possiamo dimenticare»– es objeto de crítica por haber otorgado al Estado el papel conferido tradicionalmente a la Iglesia.

Desde un punto de vista doctrinal, no es necesario remarcar que el catolicismo se opone al idealismo actualista de Gentile que, al identificar en virtud de la doctrina actualista pensar y hacer, impide la distinción entre hombre y Dios, entre natural

y sobrenatural, entre materia y espíritu, entre ser y deber ser, entre razón teórica y razón práctica. Notemos de paso que Gemelli incardina la neo-escolástica en la línea del pensamiento italiano, un hilo conductor que conecta el Renacimiento con el Resurgimiento (*Risorgimento*). «Noi, —escribe Gemelli— combattendo l'Idealismo, vogliamo fare opera del più puro, del più ideale morale della patria, dell'Italia nostra, l'Italia di Dante, di Tomaso D'Aquino, di Alessandro Manzoni» (Gemelli, 1933, p. 466). Con este enfoque, el neo-tomismo y la Universidad Católica de Milán culminan el proceso de la unificación italiana, un movimiento que a pesar de las desviaciones liberales inherentes al proceso de la unidad de Italia (1861) se había de singularizar por su vinculación al catolicismo, con lo que el positivismo y el neo-idealismo serían frutos espurios que procedían del extranjero, ya fuese de Francia o de Alemania, respectivamente.

A propósito, Gemelli presenta al idealismo como una cosa extranjerizante, lo mismo que sucedía con el liberalismo masónico contrario a la Iglesia. «Dunque l'Idealismo non ha operato per lo sviluppo del pensiero italiano; anzi, al contrario, ha operato un riassorbimento nel pensiero italiano di elementi eterogenei e stranieri» (Gemelli, 1933, p. 467). De esta forma, la escolástica —en tanto que procedente de Tomás de Aquino— se perfila como algo genuinamente italiano, que inspira a la Universidad Católica de Milán, que se puso en marcha el año 1921, cuando el Partido Popular de Luigi Sturzo —líder de la democracia cristiana— se encontraba en una posición ascendente, aunque algunos censuraban su actitud cripto-liberal al fundar el Partido Popular en 1919, antecedente de la Democracia Cristiana, en cuyas tareas colaboró decididamente Alcide De Gasperi, considerado uno de los padres de Europa.

Para ser justos, Gemelli —que fue visitado por Enrique Herrera Oria en su despacho, retratándolo como un «hombre de constitución hercúlea, todo iniciativa»— rompe la ecuación entre idealismo e italianidad, sin nombrar al fascismo, por el cual mostró alguna simpatía inicialmente ya que el movimiento mussoliniano se presentó, en un primer momento, como una reacción al materialismo con una profunda carga anticomunista. A tenor de lo que decimos, una de las características más preciadas de la Universidad Católica de Milán radica, precisamente, en su libertad, en el hecho de ser un establecimiento libre al margen de la patología moderna de la razón, ideas que se labraron en el universo mental de Gemelli desde el año 1907 después de su conversión en 1903. Precisamente, aquellos que son críticos con Gemelli lo califican, un tanto desdeñosamente, de un «converso, que tras explorar a fondo las posibilidades del positivismo científico dominante en la Italia de su juventud, se orientó hacia una neo-escolástica estrechamente relacionada con la ciencia empírica, al tiempo que se alejaba de la filosofía idealista de Gentile, dominante en la Italia del movimiento fascista» (Carpintero, 2017, p. 14).

Al margen de críticas, a nadie se le escapa que el universo mental de Gemelli se configura a través de diversas contribuciones, a saber, la tradición medieval, la génesis de la universidad católica, el ascendente franciscano, la función cultural de la universidad católica en Italia, el papel de Santo Tomás, entre otros aspectos. Este conjunto de elementos se trasluce en obras como *L'ora storica e la formazione dell'università* (1932) e *Idee e battaglie per la cultura cattolica* (1933) que recoge un conjunto de trabajos publicados anteriormente, sobre todo en revistas. En 1919,

cuando se gestaba el proyecto de la Universidad católica, Gemelli –intelectual y hombre de acción– manifestó en un artículo titulado «Perchè i cattolici italiani debbono avere una loro università» su vocación de contribuir a la formación de las élites:

Altri aspirano soprattutto alla formazione di un grupo di *élite*, una *élite* culturale, sociale e religiosa, che avrebbe per compito di determinare la rinascita cristiana della società (Gemelli, 1933, p. 57).

Al desmarcarse del positivismo y del neo-idealismo, la génesis de la Universidad Católica de Milán se enraza en la tradición neo-tomista que como hemos visto constituyó una empresa dinamizada en el siglo XIX por el cardenal Mercier desde la Universidad de Lovaina y los dominicos desde Friburgo. Además, no podemos dejar de lado que desde Manzoni, buena parte de los autores del *Risorgimento* (Lambruschini, Rosmini, Gioberti, etc.) fueron católicos. Desde luego, la introducción y consolidación de la neo-escolástica en Italia viene de la mano de Agostino Gemelli, que había cursado primero los estudios de medicina y después los filosóficos en Lovaina (1911). Al no poder ejercer la medicina por disposición del derecho canónico, se orientó hacia la psicología (Bocci, 2011, p. 7).

Al poco de regresar de Bélgica, publicó un libro donde denunciaba las falsificaciones de Ernesto Haeckel (1912), con lo cual combatía al positivismo, doctrina con la que flirteó durante sus años juveniles. En este punto, podemos añadir lo que –según Bassani– leía Clelia Trotti, personaje de sus narraciones, en boca de la cual pone las siguientes palabras: «De joven me apasionaba la filosofía. Leía entonces a Comte, Spencer, Ardigò, Haeckel, el del *Monismo*» (Bassani, 1971, p. 167). Es de suponer que Gemelli, familiarizado con estos autores durante sus años mozos, porfió después de su conversión para contrarrestar los efectos de estas doctrinas que generaban una atmósfera intelectual materialista.

Antes de la fundación de la Universidad Católica de Milán, Gemelli promovió importantes revistas como *Vita e pensiero* (1914) y la *Rivista di Filosofia Neoscolastica* (1915). Durante la Gran Guerra, actuó como capellán militar en el Cuartel General del Ejército, y alcanzó el grado de coronel. Con todo, algunos biógrafos señalan que Gemelli era un médico materialista y socialista en su juventud –de ahí que conociese la filosofía de Haeckel– pero gracias al influjo del jurista Contardo Ferrini volvió al seno de la Iglesia hacia 1903 e ingresó en la orden franciscana. Podemos añadir que Ferrini (1859-1902), terciario franciscano enterrado en la capilla de la Universidad Católica de Milán, simboliza la fusión de la santidad personal y el rigor del trabajo científico, aspectos que promovieron su beatificación el año 1947. En realidad, Gemelli lo considera –como modelo de profesor universitario– el precursor de la Universidad Católica de Milán que publicó diversos volúmenes en su honor, con ocasión de su beatificación. De hecho, algunos títulos llegaron a España por vía de la traducción (Portaluppi, 1947), mientras que aquí surgían monografías que exaltaban la figura de Ferrini, un modelo de católico moderno, estudioso y comprometido con la Iglesia (Domínguez del Río, 1947).

Y aunque como hemos dicho la figura de Contardo Ferrini no pasó desapercibida, está claro que aquí el discípulo –Agostino Gemelli– supera con creces la proyección

intelectual y significación pedagógica de su maestro Ferrini, que murió en plena madurez en un accidente de montaña y que se convirtió en un ejemplo para los jóvenes de la Acción Católica que dio soporte, desde el primer momento, a la Universidad Católica de Milán. Está claro que la Universidad Católica de Milán se benefició, después de la Segunda Guerra Mundial, del pacto político entre Alcide de Gasperi y Vittorino Veronese que trazó una doble estrategia, política a través de la Democracia Cristiana y pastoral por medio de la Acción Católica. El deseo último del pacto Gasperi-Veronese, que contaba con la bendición papal, era dirigir la juventud italiana con el apoyo del médico Luigi Gedda, que lideró la Juventud de Acción Católica entre 1934 y 1946, al tiempo que fundó en 1944 el Centro Sportivo Italiano (CSI), que con su lema *Chiamati ad educare con lo sport* impulsaba la actividad deportiva entre las asociaciones católicas.

En último término, se perseguía que los jóvenes frecuentaran los centros de la Acción Católica para frenar la influencia del Partido Comunista italiano, liderado por Palmiro Togliatti, una situación que Giovanni Guareschi satirizó en la oposición entre Don Camilo y Peppone, entre el apasionado sacerdote campesino y el encendido alcalde comunista, de filiación sindicalista, que recuerda a Stalin. Al fin de cuentas, para la formación universitaria de aquella juventud se precisaba un centro de las características de la Universidad Católica de Milán, una situación que se mantuvo sin grandes alteraciones hasta la llegada de los vientos renovadores del Concilio (1962-65) y las reivindicaciones estudiantiles de 1968. Con todo, después de aquellas fechas la Universidad Católica de Milán ha abierto dependencias en otras ciudades italianas, con lo que se ha convertido en un referente de primer orden para la cultura católica no sólo en Italia sino en toda Europa.

Desde mucho antes, empero, la Universidad Católica de Milán adquirió la condición de fuente de inspiración para España, hasta el punto que Enrique Herrera Oria apunta sobre el particular: «No desesperamos que en España surja una Universidad Católica al estilo de la del Sagrado Corazón de Milán» (Herrera Oria, 1929, p. 416). Recordemos las palabras de Gemelli: «La Religión se estudia y se vive en la Universidad del Sagrado Corazón, como se estudia y se vive la vida nacional» (Gemelli, 1938, p. 29). Sin atisbo de duda, Gemelli no vaciló en situarse a favor de Franco durante la Guerra Civil, aspecto en que ha profundizado el profesor Helio Carpintero (2017). En medio de aquel estado de cosas, Gemelli pronunció un discurso el 8 de diciembre de 1937 en Milán, con motivo de la fiesta anual de la Universidad del Sagrado Corazón, donde trató de la actitud de ambos países –España e Italia– en la defensa de la civilización cristiana contra el bolchevismo (Gemelli, 1938). Además, varios estudiantes de aquella Universidad formaron parte de los cuerpos expedicionarios de voluntarios italianos que, capitaneados por el general Gastone Gambara, participaron en la Guerra Civil, para algunos una verdadera Cruzada. Tanto es así que, entre los caídos, descuella el nombre del franciscano Teodoro Bortolon, que falleció en el frente el año 1938. Además de colaborar en revistas falangistas como *Escorial*, no podemos pasar por alto –un borrón que empaña su biografía– la adhesión de Gemelli al manifiesto «La difesa della razza», del 5 de agosto de 1938, que propulsó la política antisemita fascista.

Huelga señalar que sus obras psicológicas circularon en España, por ejemplo, algunos manuales. En concreto, citamos los siguientes: *Orientaciones de la*

Psicología experimental (Barcelona, Subirana, 1927), *Introducción a la psicología* (elaborado juntamente con G. Zunini en 1953) y *Psicología de la edad evolutiva* (Razón y Fe, 1952; 2ª ed., 1957), libro que al decir de los especialistas constituye su obra de mayor relieve (Moragas, 1959). Pionero en tantas cosas, no puede sorprender que poco después de la Segunda Guerra Mundial, Gemelli ya se preocupase de la problemática de la fecundación artificial. Igual importancia posee, desde un punto de vista pedagógico, *La orientación profesional* (Madrid, 1956; 2ª ed. 1959), de manera que nuestro autor descuella en el campo de la psicotecnia. Añadamos que Gemelli ya había publicado en Italia trabajos sobre la psicotecnia aplicada a la industria en que analizaba el papel del obrero en la manufactura moderna, sin olvidar la psicología de guerra. Por ello, sus obras examinan los métodos y las directrices de la psicotecnia industrial, partiendo de una doble premisa: 1) constatación de la importancia que el factor humano tiene en el trabajo industrial; 2) daño que ocasiona el maquinismo en la actividad humana. En rigor, Gemelli defiende una posición humanista ya que critica la tendencia a la selección profesional en detrimento de la conveniente y adecuada orientación, de acuerdo con la Doctrina Social de la Iglesia que fue uno de los motores que, a través de Giuseppe Toniolo que participó en la redacción de la *Rerum Novarum*, dinamizó los estudios sociales en la Universidad Católica de Milán.

Por todo ello, Gemelli desempeñó un papel capital en el despertar de la pedagogía italiana de comienzos del siglo XX, tal como declaró Mario Casotti en el Congreso Internacional de Pedagogía de Santander de 1949: «la pedagogía católica, que, en Italia, durante el siglo XIX, había tenido grandes y grandísimos representantes que van desde Rosmini a Lambruschini y a San Juan Bosco, estaba un poco adormecida a principios del siglo XX» (Casotti, 1949, p. 469). De ahí el papel de Gemelli y de la Universidad Católica de Milán que fomentó la formación de maestros a partir del Istituto Superiore di Magistero que en 1936 se transformó en Facultad, con lo que se aseguraba la formación católica de los futuros docentes. Con el paso de los años, en 1964 se abrió un Instituto Superior para la Educación Física, que contó entre el elenco de su profesorado al insigne Piero Viotto, estudioso de Maritain y autor de una notable antología de la historia de la educación física. Bien mirado, el humanismo integral que Mercier había propuesto desde Lovaina fue actualizado gracias a la obra de Maritain, que mereció la atención del profesorado milanés, en especial de Viotto que sistematizó la pedagogía católica italiana posterior a la Segunda Guerra Mundial. Además, Viotto fue un fiel colaborador del cardenal Montini, arzobispo de Milán, y futuro Pablo VI, que estuvo vinculado a la Universidad del Sacro Cuore.

Ahora bien, y desde un punto de vista ideológico, ya Casotti –instalado también en la Universidad Católica de Milán, donde la expresión «Vita e pensiero», título de la revista iniciada en 1914, se ha convertido en una especie de lema que suplantó el de «Pensiero e azione» de Mazzini– distinguía, dentro de las filas católicas, dos grupos importantes, a saber, los defensores del tomismo y los partidarios del agustinianismo, lo cual garantizaba la existencia de los representantes de la escolástica milanese (una réplica de la lovainense) y los seguidores del espiritualismo cristiano que recoge partidarios de la tradición idealista gentiliana. No cabe duda de que la pedagogía católica milanese –con nombres destacados como Mario Casotti

(1896-1975) que después de sus devaneos con el neo-idealismo se convirtió al catolicismo y abrazó el neotomismo en 1924 y Piero Viotto (1924-2017)– ha optado por la tradición tomista, de acuerdo con las indicaciones de Gemelli.

Sin embargo, los núcleos neo-espiritualistas italianos, formados por lo general al socaire del pensamiento de Gentile, se desmarcaron expresamente de esta orientación tomista (García Farrero, Vilafranca y Vilanou, 2016). En este sentido, reproducimos las palabras de M. F. Sciacca, un referente del movimiento neo-espiritualista, que evolucionó desde el neo-idealismo a través de San Agustín, en que se muestra crítico con la tradición neo-escolástica milanesa que censura por su intransigencia: «Pero el centro del Neotomismo italiano contemporáneo ha sido (y sigue siendo) la Università Cattolica de Milán, que presenta una característica peculiar con respecto a la de Lovaina. En el fondo, defiende un tomismo intransigente y ajeno a cualquier concepción en el campo de la metafísica» (Sciacca, 1956, p. 427). Sea como fuere, lo cierto es que Joseph Ratzinger –el papa Benedicto XVI– no dudó en pronunciar un discurso en ocasión del nonagésimo aniversario de la fundación de la Universidad de Milán, una «feliz intuición del padre Agostino Gemelli» (Benedicto XVI, 2011, p. 169-177).

Es fácil comprender que la obra polifacética de Gemelli ofrece aspectos que se escapan a los objetivos de este trabajo, si bien podemos insistir que su concepción de Universidad ha de responder forzosamente a una visión sintético-unitaria del saber, al margen de especialidades, y a su compromiso con la civilización católica. En última instancia, la neo-escolástica defendía desde un realismo gnoseológico, una posición sintética que encontraba un punto de apoyo en la filosofía de Tomás de Aquino, si bien en el caso italiano se vinculó a la propia historia nacional vivificada por el espíritu franciscano. En suma, el Aquinate constituía el mejor baluarte contra los extranjerismos que representaban el positivismo y el idealismo, a la vez que el espíritu franciscano garantizaba el ejercicio de la *Charitas*, del amor cristiano.

Bien se comprende que, desde una perspectiva neo-escolástica, esta inspiración en la Edad Media puede entenderse como una respuesta a una serie de corrientes de pensamiento decimonónico (racionalismo, criticismo, positivismo, evolucionismo, agnosticismo, ateísmo, etc.) que, en conjunto, exaltaban el «culto a la ciencia», a la vez que la pasión analítica impedía la siempre necesaria y conveniente síntesis general. Ni que decir tiene que si la presencia de la escuela lovainense en España fue significativa desde fines del siglo XIX, de modo que autores como Zaragüeta –un filósofo-pedagogo formado a la sombra de Mercier– indicaron que el camino a seguir estaba en Bélgica, no es menos verdad que también se prestó atención a la Lombardía, a la Universidad Católica de Milán (Herrera Oria, 1929). Por todo cuanto venimos diciendo, la obra de Gemelli influyó en los ambientes pedagógicos españoles del franquismo, gracias a su dimensión psicotécnica, y por ende, psicológica, hasta el extremo que para algunos fue el causante de la «leyenda negra» que recayó sobre Emilio Mira y López, catedrático de Psiquiatría de la Universidad de Barcelona que trabajó para el ejército republicano durante la Guerra Civil en calidad de responsable de los servicios psiquiátricos (Carpintero, García, Arbulu, 1992). Sea como fuere, Bélgica e Italia como países católicos apostaban, gracias a las universidades de Lovaina y Milán, por la restauración neo-escolástica, condición

de posibilidad ideológica para la formación de élites que dirigiesen la sociedad en tiempos de crisis.

6. A modo de conclusión

Como hemos visto, a partir de la Universidad de Lovaina –vivificada por el cardenal Mercier– se procedió a una restauración neo-escolástica que empezó a caminar bajo el pontificado de León XIII. A imagen y semejanza de lo que aconteció en Lovaina, surgieron las Universidades de Friburgo (1889) y de Milán (1921). En realidad, se pretendía contribuir a la formación de élites o minorías dirigentes católicas, en una línea similar a la que el cardenal Mercier impulsaba desde Lovaina, ciudad que adquiere la condición de símbolo europeo para la paz y la concordia después de que fuese destruida en 1914 por las tropas alemanas y que recibiese el mismo atropello durante la Segunda Guerra Mundial. De este modo, se formaría el triángulo Lovaina-Friburgo-Milán que, durante años, ha significado lo mejor de la formación superior católica europea.

A la larga, estos modelos sirvieron para que en España también cuajase un ideario universitario desde una posición católica, que germinó a fines del siglo XIX con iniciativas de inspiración jesuítica en Deusto (1886) y Comillas (1890). Naturalmente, y al margen del carisma jesuítico, debemos citar los primeros pasos del CEU –una idea que potenció Ángel Herrera, ordenado sacerdote justamente en Friburgo– que en 1993 se erigió como Universidad independiente (CEU-San Pablo), pero que funcionaba como centro adscrito desde hacía muchos años. A la altura de 1940, la Universidad Pontificia de Salamanca abría sus puertas bajo la tutela de la Iglesia española, organizada hoy a través de la Conferencia Episcopal. Unos años más tarde, en 1952, la Universidad de Navarra iniciaba su singladura por iniciativa de San Josemaría Escrivá de Balaguer. Por su parte, en 1996, nació la Universidad Católica de Ávila, que bebe del carisma teresiano y de la acción pastoral del venerable Padre Tomás Morales. Y todo ello, sin olvidar el intento de erigir durante la Segunda República una Universidad católica en Barcelona, en torno de la Biblioteca Balmes (1923), otra empresa jesuítica encabezada por el P. Ignacio Casanovas y que, desde un punto de vista doctrinal, contó con el apoyo de la pedagogía universitaria del P. Fernando M. Palmés. Finalmente, en 1990 se constituyó canónicamente la Universidad Ramón Llull, promovida por el cardenal Narciso Jubany.

Llegado a este punto, cabe mencionar la aparición en 1940 del manual de *Pedagogía Universitaria* del jesuita Fernando M. Palmés –buen amigo y traductor de las obras de Agostino Gemelli– que, a la luz de la constitución apostólica *Deus scientiarum Dominus* (24 de mayo de 1931), establecía un tratado sistemático de pedagogía universitaria en consonancia con la doctrina de la Iglesia. En su libro, Palmés remarcaba la importancia de las universidades católicas y recordaba – en sintonía con los argumentos de Mercier– que, a pesar de la importancia de la formación profesional, el objetivo final de la Universidad estriba en la formación científica superior, esto es, «el progreso de la ciencia y de la cultura en toda su vastísima extensión» (Palmés, 1940, p. 38). De la misma manera que Mercier apelaba a la unidad, Palmés –que trae a colación *El Criterio* de Balmes, una de las

obras «más frecuentemente olvidadas en la práctica de los sistemas pedagógicos modernos, no solamente en la primera y segunda enseñanza, sino también en la enseñanza superior» (Palmés, 1940, p. 115)– denunciaba la falta de unidad en la organización de los estudios ya que cada disciplina o asignatura marchaba por su lado, sin la necesaria valoración unitaria del saber. Al igual que Mercier, Palmés aconsejaba, junto al uso del método escolástico y de la forma silogística, el empleo de otros métodos de exposición y discusión entre los que se encuentra el positivo que, aplicado correctamente, no colisiona con el inductivismo aristotélico-tomista.

En fin, la idea de la universidad católica –con sus modelos de Lovaina, Friburgo y Milán– también dejó su huella en España, incluso antes del estallido de la Guerra Civil en 1936. De hecho, la renovación del ideal universitario en el mundo católico del siglo XIX posee dos nombres importantes, los que corresponden a los cardenales Newman y Mercier. Si el primero ha adquirido en los últimos tiempos un gran reconocimiento en atención a sus múltiples méritos hasta el punto de haber sido elevado a los altares, la presencia de Mercier –que ejerció una notable influencia durante el tránsito del siglo XIX al XX y actuó a modo de un verdadero *Apostolus Iesu Christi*– ha quedado en un segundo plano. Un olvido que, a nuestro entender, resulta injusto e inmerecido, de modo que este artículo –entre otros objetivos– pretende contribuir modestamente a la recuperación de su obra y pensamiento.

El hecho de que John Henry Newman –cuya conversión al catolicismo ya fue vaticinada por Balmes, que visitó Inglaterra en 1842– fuese beatificado en 2010 por el Papa Benedicto XVI, ha propiciado la aparición de un conjunto de novedades bibliográficas que han contribuido a divulgar su vida y su ideal universitario que, además, fue ampliamente difundido a fines del siglo pasado, a las puertas de cumplirse el año 2001 el segundo centenario de su nacimiento. Algo muy distinto ha sucedido con el cardenal Mercier que fue uno de los promotores de la filosofía tomista en el siglo XIX que León XIII –nuncio en Bélgica entre 1843 y 1846, lo cual le permitió conocer de cerca la Universidad de Lovaina– alentó con su encíclica *Aeterni Patris* (1879), sobre la restauración de la filosofía cristiana según la doctrina de Santo Tomás de Aquino. Esta encíclica que planteaba que todas las ciencias deben quedar supeditadas a la filosofía, recordaba el prestigio de las distintas escuelas europeas (parisiense, salmanticense, complutense, tolosana, coimbricense, etc.) entre las que también se encontraba la lovaniense. Hay que repetir que el modelo de Lovaina –inspirado siquiera parcialmente en el pensamiento de Newman– influyó sobre Friburgo y, especialmente, en la Universidad Católica de Milán.

Hoy –con la perspectiva que dan los años– y ante el gran número de universidades católicas surgidas en España podemos concluir que se han dado dos grandes momentos para su irrupción y consolidación. El primero de estos momentos aconteció cuando la Iglesia –a caballo de los siglos XIX y XX– sufrió embates anticlericales, especialmente evidentes en nuestro país, con la crisis del 98 y la Semana Trágica de Barcelona (julio de 1909). Fue entonces cuando el «caso Ferrer» sirvió para que algunos sectores liberales, instalados en la Universidad Libre de Bruselas, tildasen a la Iglesia católica de oscurantista. Sin embargo, y ahí está la Universidad de Friburgo (1889), se quiso también dar una respuesta al avance científico que sectores liberales –de acuerdo con Max Weber– vinculaban al protestantismo. Por su parte, la Universidad Católica del Sacro Cuore de Milán

(1921) salvaguardó los principios del humanismo cristiano de la intromisión del fascismo y del discurso neo-idealista que enfatizaba la importancia del estado ético-docente. También entonces se acudió a la neo-escolástica como alternativa a las pretensiones de un monopolio universitario, en manos de una cultura oficial de marcado acento laicista que seguía el patrón de la III República francesa (1871-1940). El segundo momento es más reciente, surgido al socaire de la elaboración de un espacio europeo de educación superior (1999) que puso fin al monopolio de los estados y que, por consiguiente, significó una apertura ideológica e institucional que aporta un modelo abierto y plural, en competencia con la universidad pública, que garantiza la libre concurrencia de las universidades católicas en la construcción europea. Si en un primer momento la fundación de las universidades católicas se dirigió a la formación de élites que pudiesen regir los destinos de la sociedad a fin de contrarrestar los efectos de la secularización, más tarde –sobre todo después de la caída del muro de Berlín (1989), cuando han podido desarrollarse por el centro y este de Europa– se han extendido para atender las necesidades formativas de la juventud, desde un enfoque personalista, humanista y cristiano.

En definitiva, entre las características de la universidad católica podemos citar dos: la importancia de la formación completa del ser humano, sobre el supuesto de una antropología integral, más allá de lo puramente instrumental y profesional lo cual garantiza una dimensión humanista, y segundo, una concepción unitaria del saber, con independencia de la necesaria especialización de cada disciplina, porque el saber –que amalgama la fe y la razón– siempre es uno. Con otras palabras: unidad de Dios en su trinidad, del ser humano en conjunto (cuerpo, alma y espíritu) y del saber por encima de la practicidad instrumental y de la especialización, en una síntesis armónica entre la tradición (*vetera*) y la novedad científica (*nova*), entre lo fáctico y lo metafísico, entre el conocimiento y la moral, entre lo natural y lo sobrenatural, entre la vida profesional y la vida eterna. En tiempos de dispersión, quizás sea oportuno insistir en la significación de este mensaje unitario que se desprende de las universidades católicas, un patrimonio de primer orden ya que asume el legado de Jerusalén, Atenas y Roma a través de la síntesis cristiana, formulada en el primer Concilio de Nicea (325 d.C.) y renovada por el magisterio de la Iglesia. Esta es, en resumidas cuentas, una realidad enraizada en la Europa de hoy, que debe mucho –se quiera o no– al catolicismo cuya vocación docente está fuera de cualquier duda no sólo a nivel de enseñanza primaria y secundaria sino también universitaria. Las declaraciones pontificias –por ejemplo, la *Ex corde ecclesiae*, de 15 de agosto de 1990, la constitución apostólica de Juan Pablo II sobre las universidades católicas y la reciente *Veritatis Gaudium* del Papa Francisco, de 30 de enero de 2018, sobre las universidades y facultades eclesiásticas– confirman cuanto decimos.

7. Referencias

Ajo González y Sainz de Zúñiga, C. M. (1955). *Historia de la Universidad Católica Internacional de Friburgo. Sus orígenes y fundación. El Pontificado romano*. Ávila: Centro de Estudios e Investigaciones.

- Aubert, R. (1990). Désiré Mercier et les débuts de l'Institut de Philosophie. *Revue Philosophique de Louvain*, tome 88, núm. 78, 147-167.
- Aubert, R. (1992). L'Université Catholique de 1834 à 1968. En A. D'Haenens (Dir.). *L'Université catholique de Louvain. Vie et mémoire d'une institution*. Bruxelles: Presses Universitaires de Louvain-La Renaissance du Livre, 129-153.
- Bassani, G. (1971). *Lida Mantovani y otras historias de Ferrara*. Barcelona: Barral editores.
- Benedicto XVI (2011). Discurso a la Universidad del Sacro Cuore con motivo del 90º aniversario de su fundación, 21 de mayo de 2011. In *Siete discursos universitarios de Benedicto XVI* (pp. 169-177). Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Bobbio, N. (2006). *Ensayos sobre el fascismo*. Selección de textos, traducción e introducción de Luis Rossi. Bernal-Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes-Prometeo Libros.
- Bocci, M. (2003). *Agostino Gemelli, rettore e francescano. Chiesa, regime, democrazia*. Brescia: Morcelliana.
- Bocci, M. (2007). *Storia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore*. Milano: Vita e Pensiero.
- Bocci, M. (2011). *L'Università Cattolica per l'Italia*, 65 páginas. Recuperado el 27 de abril de 2018, de: http://www.treccani.it/enciclopedia/l-universita-cattolica-per-italia_%28Cristiani-d%27Italia%29/
- Bocci, M. (2017). *L'Università Cattolica del Sacro Cuore*, 21 páginas. Recuperado el 27 de abril de 2018, de: <http://www.storiadellachiesa.it/glossary/universita-e-la-chiesa-in-italia-2/>
- Carpintero, H., García, E., & Arbulu, L. (1992). Las acusaciones contra el Dr. Mira y López. *Revista de Historia de la Psicología*, 13(2-3), 459-470.
- Carpintero, H. (2017). El Padre Gemelli y su compromiso ideológico con España. *Revista de Historia de la Psicología*, 38(1), 11-15.
- Casotti, M. (1949). Problemas y direcciones generales de la pedagogía en Italia. *Revista Española de Pedagogía*, VII(27), 467-478.
- Colin, M. (2012). *I bambini di Mussolini*. Brescia: La Scuola.
- D'Haenens, A. (Dir.) (1992). *L'Université catholique de Louvain. Vie et mémoire d'une institution*. Bruxelles: Presses Universitaires de Louvain-La Renaissance du Livre.
- Díaz, E. (1945). *Misión social de la Universidad*. Madrid: Ediciones de los estudiantes españoles [Corresponde al discurso inaugural del curso 1944-1945 de la Universidad de Barcelona].

- Domínguez del Río, T. (1947). *Beato Contardo Ferrini. Glosas al margen de su vida. Lumbres y estímulos para la juventud*. Madrid: Editorial Cocusa.
- García Farrero, J., Vilafranca, I., & Vilanou, C. (2016). La recepció de la filosofia de l'educació de Giovanni Gentile: del neoidealisme al neoespiritualisme. *Educació i Història*, 27, 179-222.
- García de Tuñón Aza, J. M^a. (2010). Herrera Oria, el cardenal periodista. *El Catoblepas*, núm. 95, enero [Consulta electrónica: 28 de julio de 2016].
- Gemelli, A. (1932). *L'ora storica e la formazione dell'università*. Milano: Vita e Pensiero.
- Gemelli, A. (1933) *Idee e battaglie per la coltura católica*. Milano: Vita e Pensiero.
- Gemelli, A. (1938). *España e Italia en la defensa de la civilización cristiana contra el bolchevismo*. Traducción y prólogo de Isidoro Martín. Ávila: Sigirano Díaz. [En las páginas 11-19 aparece una semblanza laudatoria de «La figura del P. Gemelli».]
- Gemelli, A. (1940). *El franciscanismo*. Barcelona: Gili.
- Gentile, G. (1935). *La Riforma dell'Educazione. Discorsi al maestri di Trieste*. Firenze: G. C. Sansoni (4^a ed.).
- Gentile, G. (1937). *Scritti Pedagogici. I. Educazione e scuola laica*. Firenze: G. C. Sansoni (4^a ed.).
- Gentile, G. (1943). *La mia religione*. Firenze: G. C. Sansoni.
- Gramsci, A. (1978). *Antología*. Selección, traducción y notas de M. Sacristán. México: Siglo XXI.
- Herrera Oria, E. (1929). La Universidad Católica de Milán. *Razón y Fe*, 363, 406-416.
- Herrera Oria, E. (1932). La Universidad Católica de Lovaina. *Razón y Fe*, 428, 5-17.
- Herrera Oria, E. (1943). *Cómo educa Suiza. Impresiones de un viaje de estudios*. Madrid: Aldecoa.
- Kerr, I. (2010). *John Henry Newman. Una biografía*. Madrid: Ediciones Palabra.
- Ladrière, J. (1990). Cent ans de philosophie à l'Institut Supérieur de Philosophie. *Revue Philosophique de Louvain*, 88(78), 168-213.
- Lafuente Nafría, B. (2011). *Identidad y misión de las universidades católicas*. Recopilación y presentación de... Ávila: Universidad Católica Santa Teresa de Jesús.

- Laveille, A.-P. (1942). *El Cardenal Mercier, Arzobispo de Malinas (1851-1926)*. Buenos Aires: Librería Editorial Santa Católica.
- Lenoci, M. (2016). *Gentile, Gemelli e l'Università Cattolica del Sacro Cuore*, páginas 1-20. Recuperado el 27 de abril de 2018, de: http://www.treccani.it/enciclopedia/gemelli-e-l-universita-cattolica-del-sacro-cuore-gentile_%28Croce-e-Gentile%29/
- Malaparte, C. (1969). Picotazos. In *Obras*, vol. II. (pp. 835-102). Barcelona: Plaza & Janés.
- Masino, V. (1959). El P. Gemelli, apóstol de la cultura católica. *Augustinus*, IV, 543-546.
- Mecacci, L. (2014). *La Ghirlanda fiorentina e la morte de Giovanni Gentile*. Milano: Adelphi edizioni.
- Mercier, D. (1901). *Los orígenes de la psicología contemporánea*. Madrid: Saenz de Jubero.
- Mercier, D. (1909). *A mis seminaristas*. Barcelona: Luis Gili.
- Mercier, D. (1913). Vers l'unité. *Revue Néo-Scolastique de philosophie*, 20 année(79), 253-378.
- Mercier, D. (1914-1928). *Œuvres Pastorales*. Bruxelles-Paris: Albert Dewit & J. Gabalda [7 volúmenes].
- Mercier, D. (1917). *Per crucem ad lucem. Cartas pastorales, discursos, alocuciones, etc.*. Prefacio de Alfredo Baudrillart. París-Barcelona: Editores Bloud y Gay.
- Mercier, D. (1926). In Memoriam. *Revue Néo-Scolastique de Philosophie*, 28 année-deuxième série(9), 9-22 [Este artículo, publicado poco después de la muerte de Mercier, reproduce extractos de dos textos que corresponden a sus comienzos universitarios en Lovaina. Nos referimos, en concreto, al *Rapport sur les études supérieures de philosophie* (1891) y al discurso que pronunció el 2 de diciembre de 1894, en un acto organizado en su honor].
- Moragas, J. de (1959). La figura paradigmática de Agostino Gemelli. *Perspectivas Pedagógicas*, 4, p. 404-406.
- Newman, J. H. (1996). *Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria*. Pamplona: Eunsa.
- Palmés, F. M. (1940). *Pedagogía Universitaria*. Barcelona: Editorial Balmes.
- Pascal, B. (1981). *Pensamientos*. Traducción, introducción y notas de J. Llansó. Madrid: Alianza editorial.
- Portaluppi, A. (1947). *El alma religiosa de Contardo Ferrini 1859-1909*. Prólogo del P. Agostino Gemelli. Traducción de José Miquel Macaya. Vic: Editorial Sala [El

- título del libro señala erróneamente la fecha de 1909 cuando Ferrini murió en 1902].
- Raeymaeker, L. de (1952). *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*. Louvain : Publications Universitaire de Louvain.
- Raeymaeker, L. de (1962). *L'Œuvre universitaire du Cardinal Mercier*. Barcelona: Universidad de Barcelona-Facultad de Filosofía y Letras [Lección profesada en el Aula Magna de la Universidad el día 16 de marzo de 1961].
- Sciacca, M. F. (1956). *Filosofía, hoy. De los orígenes románticos de la filosofía contemporánea hasta los problemas actuales*. Barcelona: Editorial Luis Miracle.
- Spadafora, G. (1997). *Giovanni Gentile: la pedagogia, la scuola*. Atti del Convegno di Pedagogia, Catania 12-14 dicembre 1994 e altri studi. Roma: Armando.
- Thiéry, A. (1895). Introduction à la Psycho-Physiologie. *Revue Néo-Scolastique de Philosophie, deuxième année*(6), 176-187.
- Tusquets, J. (1926). El Cardenal Mercier. *Criterion, II*(4), 45-56.
- Tusquets, J. (1939). *Masones y pacifistas*. Burgos: Ediciones antisectarias.
- Tusquets, J. (1969). Las «constantes» pedagógicas de Europa. *VI Semana Internacional de Estudios Sociales* (pp. 455-462). Barcelona: Instituto de Ciencias Sociales-Diputación de Barcelona.
- Van Riet, G. (1946). La critériologie de Mgr Mercier. *Revue Philosophique de Louvain, 44*(1), 7-35.
- Van Riet, G. (1981). Originalité et fécondité de la notion de philosophie élaborée par le cardinal Mercier. *Revue Philosophique de Louvain, 79*(44), 532-565.
- Viotto, P. (1983). *Storia antologica dell'educazione fisica in Italia : testi, leggi, istituzioni*. Milano: Vita e Pensiero.
- Viotto, P. (1985). *Per una filosofia dell'educazione secondo J. Maritain*. Milano: Vita e Pensiero.
- Wulf, M. de (1920). Le Cardinal Mercier et les universités américaines. *Revue Néo-Scolastique de Philosophie, 22 année*(85), 113-116.
- Wulf, M. de (1926). Le philosophe et l'initiateur. *Revue Néo-Scolastique de Philosophie, 28 année-deuxième série*(10), 99-124.
- Zaragüeta, J. (1910). *La Universidad Católica de Lovaina*. Barcelona: Luis Gili.
- Zaragüeta, J. (1927). *El cardenal Mercier (1851-1926). Su vida. Su orientación doctrinal*, Necrología leída en las sesiones del 7, 14 y 21 de diciembre de 1926. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

Zaragüeta, J. (1929). Orientación doctrinal del Cardenal Mercier. *Criterion*, V(18), 313-320 y V(19), 418-435.

Zaragüeta, J. (1930). *El concepto católico de la vida según el Cardenal Mercier*. Madrid: Espasa-Calpe [2ª ed. 1941].